

meinschaft eine ganze Reihe interessanter Impulse, die zu verfolgen gewinnbringend zu sein verspricht.

C. PAGANINI

LEWIS, THOMAS A., *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*. Oxford / New York: Oxford University Press 2011. XIV/277 S., ISBN 0-19-959559-4.

T. Lewis (= L.) gibt einen historischen und systematischen Überblick über die hegel-sche Religionsphilosophie. Von vergleichbaren Darstellungen (etwa P. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, Oxford 2005; siehe meine Rez. in ThPh 81 [2006], 261–263) unterscheidet sich die Studie dadurch, dass der Autor ausdrücklich eine nichtmetaphysische Lesart Hegels voraussetzt und vor diesem Hintergrund hauptsächlich auf die gesellschaftliche Funktion der Religion abhebt. Bevor ich jedoch auf die Grundthese des Buches eingehe, sei etwas zum Inhalt der einzelnen Kap. gesagt. – L. beginnt mit einem Abriss der philosophischen Entwicklung Hegels, ausgehend von den Tübinger und Berner „Fragmenten über Volksreligion und Christentum“. Durch die Übersetzung des Ausdrucks ‚Volksreligion‘ mit ‚civil religion‘ deutet er bereits an, dass die Religion nicht etwas vom Staat Getrenntes, lediglich die Gefühle und Überzeugungen der Gläubigen Betreffendes sein soll, sondern im Gegenteil einen Dienst für die Einheit der Gesellschaft leistet. Während seiner Frankfurter Zeit machte Hegel immer stärker die Erfahrung der gesellschaftlichen Entzweiung. Hatte er zunächst geglaubt, die Gegensätze ließen sich durch eine Religion der Liebe überwinden, greift er spätestens seit seiner Ankunft in Jena auf den kantischen Gedanken von der transzendenten Einheit der Apperzeption zurück. Trotzdem dauert es noch mehr als ein Jahrzehnt, bis in der „Wissenschaft der Logik“ Hegels eigene Antwort auf die philosophische Herausforderung seiner Zeit Gestalt annimmt. Wie L. im zweiten Kap. unter Berufung auf R. Pippin darlegt, bedeutet „reines Denken“ für Hegel, dass Begriffe von Anschauungen zwar unterschieden, aber nicht getrennt werden können (vgl. 65; 69; 72; 81). Seine Philosophie laufe darauf hinaus, „dass die Denkbestimmungen nicht einfach der inneren Struktur einer vom menschlichen Denken unabhängigen Wirklichkeit entsprechen [...], sondern dass die Gegenstände vielmehr nur kraft des Denkens das sind, was sie sind“ (93). Daraus folge indes weder die Annahme einer transzendenten Gottheit noch die eines Weltgeistes. Hegels Überlegungen seien im Gegenteil mit der Annahme vereinbar, dass wir Menschen die einzigen denkenden Subjekte sind. – Die Kap. 3 bis 6 kreisen um die Berliner „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“. Obwohl Hegel gleich in der Einleitung erklärt, Gott müsse als sich selbst offenbarenden Geist gedacht werden, führt er L. zufolge den Begriff „Gott“ im ersten Teil der Vorlesungen als eine Art „Platzhalter“ ein (138 f.), dessen genaueres Verständnis nicht von irgendwelchen Vormeinungen abhängen dürfe, sondern sich aus der philosophischen Erkenntnis des Absoluten selbst ergeben müsse. Zu diesem Zweck unterscheidet Hegel zwischen Gefühl, Vorstellung und Denken als Weisen der Erkenntnis Gottes. Die Aufgabe der Philosophie besteht darin, die Inhalte des Gefühls und der Vorstellung in die Form des Gedankens zu bringen. Wie L. weiter hervorhebt, ist die Verwirklichung des Absoluten kein rein theoretischer, sondern zugleich ein praktischer Vorgang, der sich in Andacht und Kultus vollzieht. – Im fünften Kap. geht L. kurz auf Hegels Abhandlung der nichtchristlichen Religionen ein. Er weist auf die ungelöste Spannung zwischen einem typologischen Ansatz („Conceptual Mapping“) und einer religionsgeschichtlichen Sichtweise („Narrative of Genesis“) hin. Das Christentum als die „vollendete Religion“ müsste im ersten Falle die in den verschiedenen Typen vorhandenen Merkmale auf vollkommene Weise in sich vereinen; im zweiten Falle müsste es als historisches Produkt aus seinen Vorläufern erklärt werden. Stellt jedes dieser Modelle für sich genommen bereits vor erhebliche Schwierigkeiten, so mutet Hegels Versuch, beide miteinander zu verbinden, aus heutiger Sicht geradezu „aberwitzig“ an (201). Mit Verweis auf A. MacIntyre einerseits und C. Taylor andererseits unterbreitet L. deshalb Vorschläge, wie ein bescheideneres Programm aussehen könnte.

Hegel selbst definiert das Christentum bekanntlich als Religion, die sich selbst zum Gegenstand hat, und als das Selbstbewusstsein Gottes. Im Kern geht es dabei

um das Bewusstsein der Einheit Gottes mit dem Menschen. Sie findet ihren konkreten Ausdruck in den Lehren von den drei göttlichen Personen, von der Menschwerdung Gottes sowie vom Wirken des Geistes in der Gemeinde der Gläubigen. L. unterstreicht insbesondere das letztgenannte Element. Das religiöse Bewusstsein erfordere eine Umgestaltung der sozialen Strukturen, wie sie im Gefolge der Reformation und der Französischen Revolution tatsächlich stattgefunden habe. Die christliche Religion befinde sich im Einklang mit dem, was Hegel „Sittlichkeit“ nenne, nämlich der Schaffung politischer Institutionen, in denen die Freiheit des Einzelnen als verwirklicht gelten kann. Das Christentum bilde für Hegel die „moderne Volksreligion“ (203; 223), nach der er seit seiner Jugend suchte. – Im siebten und letzten Kap. vertieft L. seine These im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Religion und Staat. Er betont die Bedeutung des Christentums bei der Ausbildung einer dem demokratischen Gemeinwesen angemessenen sittlichen Einstellung der Bürger. Hegel sehe in der Religion „einen authentischen Ausdruck dessen, worauf es am meisten ankommt, – des Göttlichen – und, indem sie ihre Überzeugungen an die ganze Bevölkerung weitergibt, ein Bindemittel der modernen gesellschaftlichen Ordnung“ (248).

L. tritt für eine konsequent immanente Deutung der hegelschen Religionsphilosophie ein. Der Erkenntniswert der Religion betrifft einzig das vernünftige Selbstverständnis des Menschen; ihr praktischer Nutzen besteht in der Stützung der sittlichen Ordnung der modernen Gesellschaft. Auf diese Weise versucht L., den immer wieder gegen die nichtmetaphysische Interpretation erhobenen Einwand zu entkräften, sie wisse nichts mit der Religion anzufangen. Der Einwand wiegt besonders schwer, da die Religion neben der (vormaligen) Metaphysik diejenige Gestalt des Geistes ist, mit der Hegel seine eigene Wissenschaft der Logik am ehesten vergleicht, weil alle drei (wie auch die Kunst) das Absolute zum Gegenstand haben. Im gleichen Maße, wie die nichtmetaphysische Lesart das Absolute nicht als etwas dem individuellen Bewusstsein und der Gesellschaft gegenüber Drittes gelten lässt, sondern darin den allgemeinen Raum des Gebens und Nehmens von Gründen erblickt, wird allerdings die Gliederung der Philosophie des Geistes fragwürdig. Warum widmet Hegel dem absoluten Geist einen eigenen Abschnitt, wenn es am Ende doch nur um das Selbstbewusstsein der Menschheit geht? L. betont mehrfach, Hegels Logik und Religionsphilosophie hätten nichts mit dem Gott des Theismus zu tun (vgl. 72 f.; 89; 124; 163–165). Angenommen, die Einschätzung träfe zu, so ist immerhin erstaunlich, mit welcher Entschiedenheit Hegel sich gegen die Anklage des Pantheismus zur Wehr setzte (140–142). Wenn er die Vorstellung Gottes ganz zu überwinden gedachte, hätten ihn die Angriffe seiner Gegner doch entweder gar nicht oder allenfalls deshalb beunruhigen sollen, weil sie ihm Ärger mit den staatlichen Behörden hätten einbringen können. Während L. den theologischen Gehalt der Philosophie des Geistes also unterbewertet, überzeichnet er m. E. die soziale Funktion der Religion. Die praktische Bedeutung der Religion sieht er insbesondere im Bereich der Erziehung. „Die pädagogische Rolle der Religion kann nicht durch die Philosophie ersetzt werden“ (251). Es stimmt zwar, dass der Glaube an den christlichen Gott seinen Ausdruck unter anderem in der sozialen Einstellung findet, aber inwiefern darin eine wesentliche Funktion der Religion liegt, ist durchaus umstritten. Der Hinweis auf T. Asad, H. Kippenberg und T. Masuzawa (3–10) erscheint mir bei Weitem zu unspezifisch, um die Interpretation Hegels mit den religionswissenschaftlichen Debatten der Gegenwart zusammenzuführen. Im Gegenteil: Es bleiben viele Fragen im Detail offen. So kritisiert Hegel beispielsweise die Gefühlstheologie nicht etwa deshalb, weil sie die soziale Funktion der Religion übersehen hätte, sondern weil er meinte, sie spräche dem religiösen Glauben seinen Erkenntniswert ab (vgl. 148–150). Oder: Hegel erläutert die Bedeutung der Geschichte Jesu, indem er sie mit der Geschichte eines Staates vergleicht, in welcher der Geist eines Volkes zum Ausdruck komme. L. liest darin ein Argument nicht für die Angewiesenheit der christlichen Religion auf Geschichte(n), sondern ganz allgemein für die Gründung von Gemeinschaften durch Erzähltraditionen (154–156). An dieser und einer Reihe anderer Stellen geht der spezifisch theologische Charakter der Überlegungen Hegels verloren. Daher halte ich es für unwahrscheinlich, dass sich die Vertreter einer

metaphysischen Lesart durch L.s Argumente von ihren Ansichten werden abbringen lassen. G. SANS S. J.

NEHRING, ROBERT, *Kritik des Common Sense*. Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemeinsinn – der *Sensus communis* bei Kant (Erfahrung und Denken; 100). Berlin: Duncker & Humblot 2010. 294 S., ISBN 978-3-428-13161-7.

Thema dieser von Volker Gerhardt betreuten, anregenden Dissertation an der Humboldt-Universität zu Berlin ist die Bedeutung und Funktion des Common Sense für die Wissenschaft und insbesondere für die Philosophie. Nehring (= N.) schränkt es ein auf „die aussagekräftigste Philosophie“ (15): Am meisten lasse sich über den Common Sense bei Kant lernen.– Ergebnis und These der Untersuchung lauten: Der Common Sense ist für Kants ganzes Werk hindurch maßgebend. Durch die Begriffe der reflektierenden Urteilskraft und des Gemeinsinns sichert Kant dem Common Sense einen Ort in seiner Transzendentalphilosophie. In Kants Werk spiegelt sich fast die gesamte Tradition dieses Begriffs. Obwohl Kant dem Common Sense die Befähigung zur Wissenschaft abspricht, gesteht er ihm einen dreifachen Nutzen für sie zu: Er kann ihr als Basis, Korrektiv und Ziel dienen. – Abschließend kehrt N. zur Sachfrage zurück: Wie kann der Common Sense für die Wissenschaft fruchtbar gemacht werden, und wie lässt er sich in sie integrieren? Der Common Sense soll die Wissenschaft ergänzen, nicht ersetzen; die Wissenschaft muss über ihn hinausgehen. „Auf diese Weise nutzt sie dem Common Sense sogar. Indem sie ihn beglaubigt oder kritisch läutert, sorgt sie dafür, dass der gemeine Verstand auch künftig noch angemessen urteilen kann. Der Common Sense ist also auch auf die Wissenschaft angewiesen. Bestätigung und Berichtigung durch diese tragen entscheidend zu seiner Weiterentwicklung bei“ (271).

N. geht zunächst ein auf den aktuellen allgemeinen Sprachgebrauch, die Entwicklungsgeschichte des Begriffs und auf den Begriff und die Terminologie bei Kant (Kap. A und B). Für den vorkritischen Kant (Kap. C) ist der Common Sense Basis, Korrektiv und Ziel der Wissenschaft und insbesondere der Philosophie. Stil, Methode und Themenwahl des vorkritischen Kant können populär genannt werden. Es „kann kein Zweifel daran bestehen, dass der vorkritische Kant Populärphilosoph, Philosoph des Common Sense war – formal wie inhaltlich“ (87). Kap. D über die Hauptwerke setzt den entscheidenden Akzent der gesamten Untersuchung, indem es die drei *Kritiken* sozusagen gegen den Strich liest. Es beginnt mit der zeitlich letzten *Kritik*, der *Kritik der Urteilskraft*, und endet mit der frühesten, der *Kritik der reinen Vernunft*. Durch die Interpretation der KU werden die Begriffe gewonnen, mit deren Hilfe Kant den Common Sense in seine Transzendentalphilosophie integriert, und es wird dann rückblickend gefragt, inwieweit diese Begriffe sich der Sache nach und entsprechend modifiziert bereits in den beiden früheren *Kritiken* finden. Es sind die beiden im Untertitel der Arbeit genannten Begriffe: die reflektierende Urteilskraft und der „*sensus communis aestheticus*“ (100), auf den Kant vor allem in KU § 40 eingeht. Hier sei nur kurz auf die Ergebnisse der Interpretation der zweiten *Kritik* hingewiesen. „Kant bescheinigt dem Common Sense in moralischen Fragen eine *beeindruckende Kompetenz*. [...] Er dient in ihr als *Basis, Bürge und Ziel*“ (150). Er ist in Kants Moralphilosophie, so N.s besonderer Akzent, aber auch in der Form einer reflektierenden Urteilskraft und eines moralischen Gemeinsinns präsent; hier stützt N. sich vor allem auf das Kap. „Von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft“ (AA 5,67–71). „Moralische Urteile basieren auf dem für den Common Sense charakteristischen allgemeinen Standpunkt“ (151). Dennoch kann der Common Sense nicht alleinige moralische Instanz sein; Common Sense und Moralphilosophie, gemeine und reine praktische Vernunft sind aufeinander angewiesen.

Im Mittelpunkt von Kap. E über das nachkritische Werk steht *Der Streit der Fakultäten* (1798); ich beschränke mich auf einige Hinweise zur Theologie. In der Reflexion 430 (AA 15,173 f.) steht der programmatische Satz: „Theologie muss endlich Religion bis zur Einsicht und Überzeugung des bloß gesunden Menschenverstandes bringen.“ Kant stehe auf der Seite der natürlichen Religion und der philosophischen Theologie. Schon deshalb komme es ihm darauf an, dass jeder mit den Mitteln des einfachen, gemeinen Verstandes zu Gott finde. Der Common Sense fungiere Kants gesamtes Schaffen hin-